



34.1.2018 [1-34]

DISPOSISI RELIGIO- STRATEGIS SKEMATA ALGORITMA MARK C. TAYLOR DAN YUVAL NOAH HARARI

Mardohar B.B. Simanjuntak | Faculty of Philosophy
Parahyangan Catholic University
Bandung, Indonesia

Abstract:

Religion has probably been very influential since the dawn of civilization. The next imperative question would be how something that has always been in the very discourse of human achievement stays in the centre stage for generations to come. To tackle this question, it is important to see what religion actually is related to its ability to manifest the self. The question can even be extended further by examining how the self – central to epistemological inquiries – be justified by the presence of consciousness. Constructing answers to this colossal undertaking of religious identity invites a thorough understanding of how human beings can be taken as conscious. The subsequent agenda is to determine whether consciousness lies within or – on the other way around – outside; whether it is naturally personal or else impersonal. Having dealt with these risky arguments allows us to slightly probe something in the future concerning the debatable fate of being a religious self. Both Mark C. Taylor' rejuvenated schemata and Yuval Noah Harari' reinvented algorithms have provided an extra breathing space that facilitates broader chances for religion to further play a farther role in an even broader horizon of foreseeable possibilities.

Keywords:

self-consciousness • cognitivism • algorithm • schemata • data religion • intelligence decoupling

Pendahuluan: Mengapa Saya Beragama?

Sub-judul di atas mungkin sebuah pertanyaan yang paling sering diabaikan, meski secara esensial kegelisahan semacam ini cukup dan mungkin sangat beralasan. Dalam konteks *ber*-Indonesia, atribut religius masih menjadi salah satu ornamen penting yang mewarnai lika-liku keseharian seorang manusia Indonesia. Lepas dari apapun jalur yang dipilih seseorang untuk ia hidupi, ke-*ber*-agama-an masih menjadi elemen fundamental dalam pengambilan keputusan, entah disadari ataupun tidak, oleh siapapun yang memilih untuk tinggal dan berkarir di negara yang penduduknya terbesar di Asia Tenggara ini. Sekali lagi, apapun preferensi ideologisnya, mungkin dalam kerangka keindonesiaan mengamini ungkapan “saya Indonesia” berarti menerima kenyataan bahwa saya “terpaksa beragama”.

Ungkapan semacam ini boleh jadi cukup provokatif dan mengundang perdebatan; namun demikian, perlu diingat bahwa konsekuensi nyata dari upaya mengindonesia adalah “*meng*-agama”. Kolom kartu identitas kependudukan (KTP) secara politis sudah beragama, dan bahkan menariknya hanya dibatasi pada sejumlah agama tertentu. Secara administratif dengan demikian tidak ada identitas orang Indonesia yang tidak memiliki agama karena “di atas kertas” tidak ada individu yang ateis atau agnostik: minimal seorang warga negara Indonesia (WNI) “lahir beragama” dan “mati *pun* beragama”: Sehebat apapun seorang WNI memproklamkan dirinya ateis, misalnya, saat ia mengizinkan jenazahnya ada di wilayah yurisdiksi Republik Indonesia – pemakamannya akan dilakukan entah dengan cara Islam, Kristen (Katolik atau Protestan), Hindu, Buddha, atau Kong Hucu; lain daripada itu, jenazahnya mungkin berakhir di fakultas kedokteran sebagai bahan baku pengetahuan.

Sebaliknya, seandainya kolom agama dihapuskan sama sekali, seperti yang sudah dilakukan di semua negara maju, situasinya mungkin tidak kalah peliknya. Tidak terlalu berlebihan untuk menengarai bahwa banyak orang yang akan merasa bahwa identitasnya terluka atau mungkin hilang. Kepercayaan terhadap agama sudah menjadi kenyataan hidup (praksis) yang bersifat absolut. Agama sudah sama ajegnya dengan nama seseorang, atau bahkan latar belakang etnik seseorang. Kehilangan agama sudah seperti kehilangan jati diri, kegagalan menjadi manusia yang utuh. Tidak peduli seberapa dalam pun pencarian makna hidup seseorang,

‘kegagalannya’ untuk dimakamkan dengan ritual agama tertentu seakan-akan menuntaskan ‘kekosongan’ makna hidupnya.

Lebih jauh lagi, bahkan tafsir (interpretasi) terhadap ritual agama di Indonesia pun ikut-ikutan menjadi absolut. Saat negara-negara maju, misalnya, semakin ramah terhadap apapun preferensi seksual seseorang, pemahaman terhadap keputusan seksual yang beragam di Republik Indonesia masih menjadi tabu religius yang dijustifikasi oleh tafsir kitab suci yang sangat ketat. Interpretasi religius tidak lagi terikat pada konteks: ayat-ayat berlaku di manapun-kapanpun-untuk siapapun. Apa yang harfiah menjadi terlalu padat-aturan; sebuah ruang artifisial (*simulacrum*) yang kerap kali kurang manusiawi. Tafsir semacam ini menjadi sangat problematis.

Masalahnya, upaya pengabsolutan interpretasi religius malah bersifat kontra-produktif terhadap sebuah aspek yang semestinya sangat dekat dengan wajah agama yang damai dan ramah: toleransi. Praktik-praktik intoleran menjadi sebuah kejanggalan yang dilumrahkan dalam tataran ruang hidup bersama. Lebih fatal lagi, kritik-kritik terhadap kekakuan ritual ditepis tanpa melihat konteks membangun dari upaya pewacanaan semacam itu. Agama sudah menjadi kepercayaan buta dan identitas diri yang bersifat tertutup terhadap perubahan. Diri yang ‘agamis’ semacam ini akhirnya menjadi sebuah reaksi mundur yang tidak lagi peka terhadap masalah-masalah aktual kehidupan manusia: seperti obat flu kadaluwarsa yang digadang-gadang ampuh untuk mengobati kanker.

Pertanyaan usil semacam “Mengapa *saya* beragama?” mungkin terdengar biasa, namun seperti yang sudah saya ulas sejenak di beberapa paragraf pembuka di atas, pertanyaan seperti itu justru harus dipertanyakan tanpa henti. Pada kenyataannya negara-negara maju yang sangat sekuler bisa mengelola ritme bernegara mereka tanpa agama sama sekali. Sebagai ilustrasi, sebagian besar penjara di Belanda yang ateis bangkrut karena ‘kekurangan’ penjajah. Di Tiongkok orang bisa hidup dari lahir hingga mati tanpa pernah meritualkan ibadat manapun, dan mereka tidak perlu menjadi psikopat yang melakukan pembunuhan berseri hanya karena tidak pernah mengenal agama. Di Kanada yang sangat sekuler tidak perlu malaikat maut atau neraka untuk membuat orang tidak mengambil barang yang bukan miliknya: angka kejahatan di negara sekuler ini sangat rendah.

Bagian ini mencoba melihat berbagai sisi jawaban yang mungkin ditarik dari pertanyaan di atas: “mengapa *saya* beragama”. Namun, supaya

koridor diskusi yang saya sajikan tetap dalam arah dan lingkup yang jernih, mungkin pertanyaan tersebut perlu lebih dulu dipertajam dan disesuaikan. Pertanyaan tersebut sebenarnya mengandaikan bahwa (1) orang yang beragama menyadari (*being conscious*) bahwa dirinya beragama. Agak rumit untuk membayangkan bahwa seseorang tidak pernah sepenuhnya sadar apa yang tertulis di kolom agama di KTP-nya. (2) Ini berarti bahwa ada kesadaran diri (*self-consciousness*) tentang keberagamaan seseorang yang masuk dalam wilayah kajian (*locus*) psikologi. (3) Pertanyaan di atas dapat dipertajam sedikit menjadi: “mengapa secara sadar *saya telah* memeluk agama tertentu”.

Sebagai sebuah teks tentang *berkesadaran* agama dalam kontemporalitasnya, tulisan ini akan mencoba untuk menyusuri relung-relung masalah kedirian (*self-hood*) yang pelan tapi pasti akan menjadi pokok persoalan dalam upaya manusia memuncaki alur peradabannya. Saya akan mulai dengan menyisir perjalanan *Sang Diri yang menyadari* dari awal fajar pemikiran filsafat barat hingga titik balik yang digawangi oleh disiplin ilmu psikologi. Berikutnya, saya akan mencoba memberikan tiga posisi utama: (1) bahwa perjalanan *kesadaran diri manusia* akhirnya berujung tragis dengan *kepunahannya sendiri*; (2) bahwa roh (*soul*) ‘personal’ yang menubuh dalam kosa-kata ilmiah menjadi *kesadaran diri* akhirnya melarut dari tataran *personal* menjadi *im-personal*; dan terakhir, (3) bahwa berbekal jenis *kesadaran diri* ‘baru’ yang impersonal, agama, dengan wajah dan karakter yang sama sekali berbeda, akan sekali lagi mengisi pentas dan sekaligus mengendalikan alur peradaban manusia.

Disposisi Diri dan Ragam Kajian Psikologi

Diri (*self*) manusia kontemporer memang unik. Di satu sisi ia masih menyimpan identitas kemanusiaan yang sudah dibangun oleh peradabannya sejak “hewan kognitif – *cognitive animal*” ini mulai menyejarah; namun di sisi lain, wajah ke-manusia-an yang seakan-akan kokoh dan niscaya seakan-akan sudah berakhir – *kita* manusia segera mulai menulis lembaran sejarah baru yang seakan-akan tercerabut dari alur historis yang pernah “mati-matian” *kita* perjuangkan. Terjangan gelombang pemikiran di abad ke-20 yang dijejali gagasan tentang sebuah revolusi, dan bukan evolusi, yang lantang menggugat kenyamanan definisi yang sudah selalu mengalun lembut di telinga *kita* bukanlah sekadar pepesan kosong atau

bingkisan dekoratif semata: manusia sekarang memang sedang dipaksa ditarik keluar dari wilayah (teritori) struktur wacana kedirian apapun yang ia bangun sendiri.

Bangun wacana tentang kesadaran akan diri bukanlah barang baru dalam sejarah pemikiran barat, baik yang berada di jalur ‘Platonik’ Rasionalisme maupun alur ‘Aristotelian’ Empirisisme: bahwa manusia mulai menyadari dirinya secara filosofis adalah sebuah perjalanan sudah dimulai sekitar 25 abad yang lalu. Di koridor Rasionalisme, misalnya, menurut Gary Hatfield dalam *Rationalist Roots of Modern Psychology* dapat dijumpai nama-nama seperti René Descartes, Nicholas Malebranche, Benedict Spinoza dan Gottfried Wilhelm Leibniz.¹ Sementara itu, di koridor yang berlawanan, nama-nama Thomas Hobbes, John Locke, David Hume dan George Berkeley bagi Raymond Martin dalam *Empiricist Roots of Modern Psychology*² tidak asing lagi bagi para pengkaji Empirisisme.

Seturut dengan Plato, kaum rasionalis mencoba memadatkan realitas manusia ke dalam sebuah interaksi dua kutub (dualisme), antara tubuh (*body*) dan jiwa (*mind*). Singkatnya, menurut Hatfield sumbangan terbesar Rasionalisme adalah pemisahan antara dimensi mental dan dimensi material dari realitas. Hatfield mengatakan bahwa bagi Descartes jiwa sebagai tempat Sang Diri berada sebagai pikiran (*thought*)³ yang sudah ada sejak manusia ada (*innate*); pikiran yang paling murni adalah *kesadaran diri* yang paling otentik.

Sebaliknya, sejalan dengan Aristoteles, kesadaran tentang diri manusia adalah sebuah proses pembentukan yang dimungkinkan oleh tindakan pencerapan lewat pancaindra. Secara umum menurut Martin para empiris setuju dengan konsep *tabula rasa* (“kertas kosong”) yang diperkenalkan oleh Locke: bahwa diri manusia ada diri yang dibangun, dan proses membangun diri seseorang dapat diumpamakan bagai mengisi kertas kosong dengan kesan-kesan apapun yang diberikan oleh indra manusia.⁴

Meskipun demikian, Rasionalisme dan Empirisisme bukanlah tanpa masalah. Para rasionalis dapat menyimpulkan banyak hal yang “manusiawi dan universal”, misalnya, tanpa perlu merasa bersalah karena mempekerjakan manusia lain sebagai budak dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai ilustrasi, Plato berbicara tentang manusia (*anthropos*) yang “luhur dan universal” sembari ironisnya dalam kenyataan masyarakat Yunani pada

waktu itu yang dikategorikan sebagai manusia hanyalah “laki-laki Yunani dewasa”; perempuan, anak-anak, dan budak pada jaman Plato hidup 24 abad yang lalu hanya dianggap sebagai manusia “kelas dua”.

Sebaliknya, penekanan Empirisisme pada pengamatan tidak akan memunculkan berbagai dugaan (spekulasi) yang bersifat acak (*arbitrary*). Fisika, misalnya, sebagai sebuah disiplin pengetahuan tidak akan “menduga-duga” apa yang menjadi penyebab dari sebuah gejala alam; bahwa gravitasi bisa menjadi penyebab gerak sebuah benda bukanlah spekulasi teoretis. Namun, karena manusia tidak pernah sama dan tidak mungkin dikondisikan secara penuh untuk sebuah percobaan (*closed system*),⁵ tidaklah mungkin, misalnya, bagi para pengkaji psikologi, sosiologi, atau antropologi untuk mendapatkan hasil penelitian yang bebas dari reaksi subjektif sang peneliti dan individu yang sedang diteliti.

Atas dasar itulah, studi tentang kesadaran diri manusia tidak dimulai hanya dengan pendekatan Empirisisme atau Rasionalisme semata-mata, namun dengan mempelajari langsung manusia sebagai sebuah pengalaman Psikologi mengubah pendekatannya dari hanya mengandalkan rasio atau persepsi indrawi ke penelusuran fenomena itu sendiri tanpa memberikan penghakiman di awal dan membekukan kesimpulan.

Selanjutnya, dari pemetaan umum buku-buku teks dalam psikologi orang bisa mengetahui bahwa setidaknya-tidaknya ada empat pilar utama, yang saya urutkan berdasarkan urutan kemunculannya (kronologis): (1) psikoanalisis, (2) humanistik, (3) behaviorisme, dan (4) kognitivisme. Titik berat masing-masing aliran berbeda-beda. Psikoanalisis, misalnya, memberikan penekanan pada apa yang sudah terjadi (masa lalu – *the past*) sebagai faktor penentu *psyche* seseorang. Sebaliknya, pendekatan humanistik justru melihat apa yang akan terjadi (masa depan – *the future*) sebagai diri (*self*) seseorang yang sesungguhnya. Kedua pendekatan ini, psiko analisis dan humanistik, mencoba untuk sejauh mungkin menjaga jarak dengan pendekatan ilmiah (*scientific approaches*) yang biasa dipergunakan dalam ilmu alam.

Posisi ini berbeda dengan dua pendekatan yang lain, behaviorisme dan kognitivisme, yang sangat dipengaruhi oleh prinsip-prinsip saintifik. Behaviorisme yang memberi penekanan pada perilaku manusia sebagai sumber pengetahuan tentang *psyche* dan kognitivisme yang memberi penekanan pada aspek kognisi (mekanisme manusia dalam mengetahui)

sebagai cara Sang Diri menyadari keberadaannya, adalah dua disiplin psikologi yang sarat dengan metode-metode semi-objektif dalam hal pengukuran elemen-elemen fundamental dalam *psyche* manusia. Keduanya memberi penekanan pada saat ‘kesekarang’ (*nowness*) sebagai titik-tolak untuk memetakan sejauh mana Sang Diri dibentuk oleh perilaku (*conditioning*) keseharian.

Dari keempat instrumen bedah di atas, Psikoanalisis dan Kognitivisme menurut hemat saya paling relevan dengan pewacanaan (diskursus) fenomenologis karena dua alasan. *Pertama*, titik kontras terkuat ada pada kedua aliran tersebut. Psikoanalisis menyediakan titik mula yang ideal untuk melihat bagaimana fenomenologi mulai bekerja dalam kajian *psyche*; sedangkan Kognitivisme menyediakan titik transisi yang tepat dari psikologi ke temuan-temuan biologi-genetika-neurosains. *Kedua*, baik Psikoanalisis maupun Kognitivisme sarat (*condensed*) dengan perdebatan filosofis yang cukup intensif. Para filsuf Psikoanalisis secara signifikan mengubah peta filsafat abad kedua-puluh terutama untuk studi-studi kebudayaan; sementara para pengkaji Kognitivisme sering beririsan dengan bidang-bidang kajian seperti neurosains dan biologi untuk memperdebatkan perkembangan terbaru di bidang kerja otak, misalnya. Di bagian selanjutnya, saya akan mempergunakan metode tersebut untuk menjelaskan alasan kesadaran diri menemui ‘ajalnya’.

Kisah Tragis Sang Diri yang Menyadari

Sebelum saya memulai pembahasan tentang perjalanan Sang Diri yang berakhir tragis dengan konfirmasi penyangkalannya (negasi) yang sulit terbantahkan, menarik untuk melihat catatan dari Susan Blackmore dalam *Consciousness, A Very Short Introduction*. Blackmore mengklaim bahwa dari sekian banyak agama yang menghiasi lembar sejarah, hanya Buddhisme yang menolak gagasan tentang Sang Diri.⁶ Tulisan ini tidak ditujukan sebagai sarana kompetisi untuk mengangkat agama tertentu sebagai pemenang karena kemampuannya untuk menyelaraskan doktrin-doktrinnya dengan ilmu pengetahuan yang kita miliki saat ini; namun, akan lebih bernas bila saya membahasakannya seperti ini: bahwa Buddhisme mengajak orang untuk memberi peluang bahwa mungkin apa yang manusia gadang-gadang sebagai absolut (diri yang menyadari keberadaannya) perlu dibahasakan dan dimaknai dengan cara *total* berbeda.

Untuk mulai menyelami tata letak (disposisi) Sang Diri, saya akan membahas tentang bagaimana diri mulai dikaji dari perspektif ke-tidak-sadaran (*the unconscious*, bukan ke-bawah-sadaran atau *the subconscious*); sebuah upaya penelusuran habis-habisan (ekshaustif) yang belum pernah diemban oleh pemikir manapun sebelum Sigismund Schlomo Freud (Sigmund Freud) yang menafsirkan mimpi para pasiennya sebagai objek fenomenologis. Meskipun demikian, kerja keras Freud dalam menyelami dimensi yang bagi pemikir sejamannya tergolong irasional ini bukan tanpa risiko. Dalam kerangka pemikiran filsuf Karl Raimund Popper, apa yang dilakukan oleh Freud pada dasarnya adalah ilmu pengetahuan semu (*pseudo-science*); kontras berbeda, misalnya, dengan apa yang dilakukan oleh Albert Einstein dalam membuktikan teori relativitasnya. Popper melihat bangun teoretis Freud sebagai sebuah kecacatan akut karena bersifat tidak dapat dipersalahkan (*irrefutable*); maksudnya, dalam membangun sistem pemikirannya Freud tidak memiliki cara untuk mengetahui seberapa salah-kah atau seberapa benar gagasan-gagasannya. Sebaliknya, Einstein memiliki cara yang sangat bisa diandalkan untuk mengetahui apakah prediksi tentang pergerakan benda-benda langit dapat dibenarkan oleh pengamatan kapanpun dan di manapun.

Bertentangan dengan klaim negatif Popper terhadap bangun teori yang disusun bata demi bata oleh Freud, Clark Glymour dalam *Freud's Androids* justru mengklarifikasi pentingnya posisi psikoanalisis Freudian dalam bidang ilmu yang sekarang kembali ke pentas pengetahuan dan berselancar di atas pesatnya teknologi: ilmu-ilmu kognitif (*cognitive sciences*). Bagi Glymour, Freud justru sangat menyadari pentingnya, dalam senarai peristilahan sekarang, menganggap otak sebagai sebuah piranti komputasional (*computational device*), dan bahkan saat Freud dan lingkaran pemikir yang sejalan dengannya berbicara soal bahasa pikiran, *language of thought*, apa yang mereka gagas setara dengan bahasa mesin bagi komputer.⁷ Singkatnya, Glymour menganggap tuduhan Popper tentang ke-semu-an status pengetahuan yang diajukan Freud tidak beralasan.

Edward Erwin dalam tulisannya *Freud and the Unconscious* mencoba untuk meletakkan Freud dalam proporsi yang lebih berimbang. Freud, klaim Erwin, memang bukan filsuf pertama yang berbicara soal ketidak-sadaran (*the unconscious*) dan *psyche*. Para filsuf dan psikolog seperti Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Eduard von Hartmann, J.F. Herbart,

dan Hermann von Helmholtz sudah bicara soal ketidak-sadaran jauh sebelum Freud.⁸ Hatfield bahkan mengatakan bahwa studi intensif paling awal tentang *psyche* sebagai sebuah objek kajian sudah dimulai oleh Aristoteles dalam karyanya *De Anima* dengan istilah *Peri Psyche*. Upaya studi ini ditandai dengan penerbitan teks psikologi paling awal berjudul *Psychologia* pada tahun 1590 oleh Goclenius.⁹ Senada dengan Hatfield, Martin mengklaim bahwa titik transisi terpenting yang menggawangi kelahiran psikologi sebagai kajian terstruktur dimulai oleh pemikir empiris David Hume.¹⁰

Bahkan, menurut Erwin, Franz Brentano – guru dari Sigmund Freud, filsuf yang cukup sentral dalam Fenomenologi – pun mempersoalkan tentang status “ke-tidak-sadar-an” manusia. Brentano mempergunakan istilah wilayah *brain-physiology* (fisiologi otak) sebagai wilayah yang belum terjangkau (pada tahun 1874), sehingga, senada dengan neurosains (bidang ilmu yang mengkaji kerja fisiologis otak)¹¹, kata ‘tidak’ yang dipergunakan oleh Freud menjadi sangat problematis, dan mungkin kata yang lebih tepat lagi adalah ‘belum’. Lantas, bila demikian, apakah sumbangan besar Freud terhadap psikologi?

Erwin kemudian menyitir tentang bagaimana Freud membagi ketidaksadaran menjadi tiga bagian: deskriptif (*descriptive*), dinamis (*dynamic*), dan sistemik (*system sense*). Sumbangan terbesar Freud menurut para pemikir yang ada di alur Freudian bagi Psikoanalisis adalah ketidaksadaran dinamik (*dynamic unconscious*). Keunikan gagasan Freud adalah pada tawaran Freud tentang ketidaksadaran yang mencoba masuk ke dalam wilayah kesadaran (*conscious*), namun tidak mungkin terjadi karena adanya represi.¹² Selain merumuskan (mempostulasikan) ketiga sistem ketidaksadaran tersebut, Freud juga mempostulasikan dua tiga serangkai (triadik) lainnya: *the unconscious-pre-conscious-conscious* dan *id-ego-super ego*.

Untuk dapat memahami sentralitas peran Freud dalam Psikoanalisis, saya akan menampilkan tiga pilar Psikoanalisis, Freud-Jung-Lacan, sebagai sebuah kesatuan wacana yang dapat diperas para penstudi disiplin ini dari buku-buku teks yang ditulis ketiga ‘raksasa’ tersebut. Ketiganya pada awalnya aktif menggunakan terapi interpretasi mimpi sebagai bahan-baku analisisnya, sebelum akhirnya gagasan-gagasan yang mereka dapatkan dari ruang terapi sebagai fondasi untuk merancang sebuah bangun teori yang dapat diadaptasi untuk kebutuhan disiplin ilmu lainnya (interdisipliner). Selain itu, meski bagi sebagian orang mimpi terkesan ‘irasional’ dan “tidak

ilmiah”, orang tidak boleh lupa bahwa fenomenologi memberi tempat pada mimpi sebagai sebuah fenomenon (jamaknya: fenomena) sebagaimana yang dikatakan Otto Rank bahwa bagi orang-orang di masa awal sejarah manusia, mimpi adalah kenyataan.¹³

Karakter dinamis ketidaksadaran mengandaikan bahwa manusia tidak selalu mungkin menyadari. Daniel J. Simons dan Christopher F. Chabris pada tahun 1999 memperkenalkan istilah *inattentional blindness*, yakni kebutaan yang tidak disengaja dalam paper mereka “Gorillas in our midst: sustained inattention blindness for dynamic events”.¹⁴ Singkatnya, mereka mengatakan bahwa ada ‘ketidak-mampuan’ manusia untuk menyadari hal-hal yang dapat ia cerap dengan pancaindranya, yang dalam hal ini adalah mata. Simons dan Chabris menggunakan istilah *eye fixation* sebagai sebab ketidakmampuan manusia untuk “mempersepsi apa yang ia lihat”. Di sini orang bisa menarik kesimpulan (inferensi) bahwa “realitas yang kita lihat” tidak sama dengan “realitas yang berhasil kita persepsi”: *looking is not seeing*.

Prinsip yang sama dapat kita terapkan pada apa yang dilakukan oleh para punggawa Psikoanalisis dengan “mimpi aktif” mereka, sebuah mimpi yang bukan sekadar bunga tidur. Bagi para filsuf di jalur ini, ketidaksadaran manusia itu adalah kunci yang akan menuntun manusia pada realitas yang sesungguhnya (*the really real*), karena mimpi aktif adalah ketidaksadaran yang sedang berusaha tampil sebagai kesadaran. Meskipun demikian, ketidaksadaran tidak pernah bisa tampil seutuhnya ke wilayah kesadaran karena ada banyak faktor yang menghambat. Upaya seorang psiko-analis adalah berusaha menyambut ketidaksadaran yang berupaya muncul ke dimensi kesadaran. Masalahnya, Freud, Jung, dan Lacan menempuh jalur yang berbeda.

Sigmund Freud

Freud mengatakan bahwa diri manusia pada dasarnya otentik, namun dalam masa formasinya menuju kedewasaan, Sang Diri tersebut ‘terluka’. Kehidupan diri seseorang pada dasarnya adalah upaya pengumpulan tanpa henti antara ketidak-sadaran (*the unconscious*) yang mewakili *pleasure principle* melawan kesadaran (*conscious*) yang merupakan *reality principle*. Hasilnya adalah sang aku – *ego* – yang terus-menerus berada di antara tegangan antara *id* dan *super ego*. Sang ‘Aku’ Freudian berada dalam wilayah

pra-sadar (*pre-conscious*) yang merupakan hasil represi dari kesadaran. Freud melihat kesadaran sebagai sesuatu yang ‘regresif’ terhadap keberadaan sang ketidaksadaran. Akibatnya, saat mencoba menjelmakan dirinya, sang ketidaksadaran tidak mencapai keutuhan akibat upaya ‘penggagalan’ (represif) yang dilakukan oleh kesadaran. Kegagalan ini kemudian ‘memadat’ (fiksasi) dan menjadi sumber gangguan kejiwaan.

Carl Gustav Jung

Jung, kolega sezaman Freud, mengafirmasi gagasan Freud tentang ketidaksadaran yang dinamis, namun tidak sependapat dengan karakter regresifnya. Jung memilih untuk mengatakan bahwa kesadaran bersifat progresif. Bagi Jung, alih-alih diri manusia pada dasarnya ‘terluka’, lebih tepat untuk mengatakan bahwa diri adalah entitas yang ‘berjuang’. Bila Freud menempatkan diri di awal kehidupan sebagai diri yang utuh (*the integrated self*), Jung menempatkan diri di akhir sebagai titik keutuhannya. Hidup, bagi Jung, adalah sarana diri untuk menemukan keutuhannya. Diri manusia yang tidak utuh bagi Jung terpecah menjadi tiga bagian: jiwa yang menyadari (*the conscious mind*), person yang tidak menyadari (*the personal unconscious*), dan kumpulan ketidaksadaran (*the collective unconscious*). Hanya dengan menggabungkan ketiganya Sang Diri dapat menemukan keutuhannya. Untuk bisa mencapai tujuannya, diri membutuhkan arketip-arketip (*archetype*) yang akan membantu proses pengintegrasian. Ada banyak arketip dalam Psikoanalisis Jungian, misalnya, sang bayangan (*the shadow*) yang merupakan sisi gelap dari diri yang mencoba menggapai integritasnya, sang maskulin dan sang feminin (*anima* dan *animus*) yakni sisi keseimbangan dari setiap orang: saya yang seandainya maskulin atau feminin, dan sang bijak (*senex* atau *crone*) yang memberikan bertugas sebagai guru dalam membimbing diri.

Jacques Lacan

Lacan, kolosus ketiga dalam tradisi Psikoanalisis yang matang satu zaman setelah Freud dan Jung, tidak sepakat dengan kedua pendahulunya dalam satu hal: bahwa diri pernah (dalam Freud) dan mungkin (dalam Jung) utuh. Lacan mulai dengan sebuah posisi yang baginya sangat sentral, yakni diri tidak akan pernah utuh – diri yang “mencoba bertahan hidup”. Diri Lacanian tidak pernah tahu rasanya utuh (karena ia tidak menyadarinya)

dan tidak pernah mungkin menggapai keutuhan (karena ia tidak pernah tahu rasanya utuh). Lacan mempergunakan gagasan Freud meski pada saat yang bersamaan ia menciptakan konsepnya sendiri. Saat diri utuh, namun tidak pernah disadari olehnya, diri berada fase cermin (*the mirror stage*). Fase ini adalah fase kemurnian diri namun sekaligus fase yang tidak pernah dimiliki oleh Sang Diri karena diri tidak melihat dirinya sendiri, dia melihat orang lain yang ia anggap sebagai dirinya. Saat ia berkaca di cermin, ia baru bisa menerima bayangannya di cermin saat orang tuanya ada di belakangnya dan memastikan bahwa bayangan di cermin adalah diri-nya. Ia bisa bercermin saat ibunya atau ayahnya memastikan identitas bayangannya.

Saat ia mulai mengerti bahasa (*letter*) dan mulai memverbalkan dirinya, ke-diri-annya ada dalam ‘kepalsuan’ – ada sekian banyak bahasa yang tidak mungkin ia raup. Sang diri sekarang mulai berinteraksi dengan bahasa, dan dengan demikian ia ada dalam tiga jerat fase: fase imajiner (*the imaginary*), fase simbolik (*the symbolic*), dan fase riil (*the real*). Tiga fase ini sambung menyambung menjadi satu kesatuan (yang dikenal dengan istilah Borromean *knot*), dan interaksi ketiganya adalah proses kehidupan. Sang Diri yang utuh ada di simbol-simbol (*the symbolic*) yang tidak akan pernah terjangkau manusia (*objet A*), dan Sang Diri terus menerus dihantui oleh akhir keberadaannya (*the real*) dan upayanya untuk menciptakan identitas semu-nya (*the imaginary*). Irisan titik temu ketiganya adalah Sang Diri sejati yang tidak utuh (*objet petit a*). Keutuhan manusia hanya mungkin dicapai saat ‘bahasa’ (*letter*) berakhir menjadi “bahasa universal” (*matheme*), dan itu hanya mungkin bila masa hidupnya berakhir.

Sentralitas Freud dalam Lacan juga mengandaikan bahwa fondasi yang diletakkan oleh filsuf Austria ini tidak bisa dianggap sepele. Meski demikian, dengan mengamini Lacan, sekaligus Sang Diri yang utuh berakhir. Hal ini diperkuat dengan para pemikir yang matang di era setelah Lacan seperti Kenneth Gergen dan Robert Jay Lifton. Poin terpenting dari keduanya seakan-akan melanjutkan apa yang dikerjakan Lacan, bahwa ketidak-utuhan diri tidak harus ditangisi, tetapi sebaliknya, harus dimanfaatkan sebaik mungkin. Bagi keduanya, keutuhan diri didapat saat seseorang menerima ketidak-utuhannya.

Robert Jay Lifton dan Kenneth Gergen

Lifton beranggapan bahwa kebenaran diri seseorang bersifat *protean*, seturut Lacan, Sang Diri memang tidak akan pernah menjadi dirinya sendiri. Meski demikian, bila Sang Diri gagal menjadi dirinya sendiri, senada dengan Jung, Sang Diri bisa dengan leluasa menjadi diri yang lain. Singkatnya ke-diri-an seseorang justru ada pada saat ia menjadi diri otentik yang lain.¹⁵ Gergen, masih dalam koridor yang digariskan Jung dan Lacan, mengatakan bahwa justru topeng – “diri pinjaman” dari yang lain – yang dikenakan seseorang adalah sebuah prasyarat untuk sebuah kehidupan yang bernas dan berarti. Mengenakan topeng bukanlah kepalsuan, namun kebutuhan, karena, sekali lagi, manusia tidak mungkin dalam masa hidupnya memiliki diri-nya sendiri.¹⁶

Pada titik pasca-Lacan ini apa yang sudah diusung oleh para pemikir Psikoanalisis seakan-akan menggenapi apa yang terjadi dalam dunia psikologi, bahwa diri adalah sesuatu yang problematis karena menemukan keutuhan diri adalah hal yang sangat sulit (Freud, Jung), atau bahkan sama tidak mungkin (Lacan, Lifton, Gergen). Posisi ini justru mengamini kecurigaan Brentano sekitar satu abad yang lalu bahwa apa yang ingin diketahui manusia tentang kesadarannya justru bersumber pada pengetahuan tentang kerja dan fungsi otak manusia. Psikologi kontemporer sekarang sangat beririsan dengan neurosains, sehingga tidaklah berlebihan bila saat ini dikatakan: apapun yang psikologis cenderung biologis.

Valerie Gray Hardcastle dalam *Psychology and Neuroscience* mengajukan tiga kemungkinan relasi psikologi dan neurosains sebagai berikut. (1) Bahwa neurosains akan menggantikan psikologi (*eliminativism*); (2) bahwa neurosains dan psikologi akan menjadi bidang ilmu yang semakin beririsan (*reductive consummation*); atau (3) keduanya akan tetap menjadi bidang ilmu yang independen. Bedanya, neurosains hanya mengafirmasi apa yang sudah dikaji secara bulat oleh psikologi (*psychological functionalism*).¹⁷ Bagi Hardcastle, ketiganya masih mungkin terjadi, sehingga apapun perbincangan tentang irisan aspek biologis dari psikologi masih layak untuk disimak. Situasi ini dengan lincih disambut oleh Yuval Noah Harari, seorang filsuf yang dalam karya seminalnya *Homo Deus, A Brief History of Tomorrow* seakan-akan memastikan lonceng kematian Sang Diri yang menyadari.

Harari memulai bangun teoretiknya dengan melacak evolusi manusia yang dimulai dua-setengah juta tahun yang lalu. Pendekatan yang dipergunakan oleh Harari adalah terutama biologi dan neurosains, dan sebagian besar temuan-temuan yang dijadikan bahan-baku senjata argumen oleh Harari berasal dari abad keduapuluh-satu (lengan robotik, studi genetika, dan semacamnya). Dari perspektif psikologi Kognitivisme, apa yang dilakukan oleh Harari ini sangat relevan. Alan Garnham dalam “Cognitivism” mengatakan bahwa pada dasarnya psikologi dimulai dengan Kognitivisme. Kelahiran psikologi sebagai disiplin bukan dengan *De Anima*-nya Aristoteles, ataupun *Psychologia*-nya Goclenius ataupun karya-karya seminal Hume, tetapi dengan didirikannya laboratorium psikologi pertama oleh Wilhelm Wundt di dekade 1870-an yang disusul William James pada 1875. Garnham mengklaim bahwa baik Wundt dan James adalah kognitivistis.¹⁸ Garnham selanjutnya mencatat bahwa studi David Marr yang dilakukan di dasawarsa 1970-an dan 1980-an jelas sangat beririsan dengan kecerdasan buatan (*artificial intelligence*) dan neurosains,¹⁹ dan menurut saya Harari persis berada di dalam koridor yang sama dengan Marr.

Yuval Noah Harari

Harari mulai dengan dua pernyataan yang cukup keras, (1) bahwa keberadaan kesadaran diri [personal] mengandaikan keberadaan kehendak bebas (*free will*); dan (2) bila manusia *tidak* memiliki kehendak bebas tersebut, konsep tentang kesadaran diri manusia menjadi sangat rapuh dan tidak berdasar.²⁰ Terhadap pokok yang pertama Harari mengajukan dua keberatan yang sangat fundamental: (i) bila teori evolusi tidak bisa disanggah, teori tentang evolusi manusia harus diterima; bila demikian, bagaimana mungkin manusia bisa memiliki kehendak bebas bila yang menentukan keberadaannya adalah seleksi alam?²¹ Selanjutnya, (ii) kebebasan untuk memilih adalah konsep yang ambigu (rancu), karena dasar untuk memilih ada di pikiran manusia yang terbatas.²² Sama seperti “bebas memilih di sebuah supermarket” adalah rancu karena orang tidak benar-benar bebas memilih, sebab pilihannya terbatas pada apa yang disediakan oleh supermarket.

Dengan mematahkan pernyataan yang pertama – pada kenyataannya manusia tidak benar-benar bebas – poin kedua Harari, kesadaran diri

(*self-conscious*) manusia, tidak berdasar sama sekali (*wishful thinking*). Untuk mendukung kesimpulannya ini, Harari menghadirkan dua argumen dari wilayah neurosains. *Pertama*, menurut Harari, semua justifikasi terhadap aspek kesadaran dari sudut pandang ilmiah adalah bahwa *kesadaran tercipta sebagai hasil dari reaksi elektro-kimiawi di otak manusia*, dan *kesadaran mental adalah bagian dari fungsi mendasar pemrosesan data*.²³ Masalahnya, Harari mempertanyakan, mengapa tidak ada data langsung yang membuktikan bahwa reaksi elektrokimia atau pemrosesan data adalah penyebab dari kesadaran (termasuk kesadaran diri). *Kedua*, hasil penelitian dari Daniel Dennett dan Stanislas Dehaene membuktikan bahwa semua kajian tentang fungsi otak tidak perlu melibatkan diri yang memiliki kesadaran sama sekali²⁴; dan bila demikian, setidaknya-sedikitnya sementara hingga ditemukan bukti-bukti baru untuk menyanggah Dennett dan Dehaene, *konsep tentang kesadaran diri adalah konsep yang mengada-ada dan dibuat-buat*.

Dengan demikian, tuntas sudah perjalanan Sang Diri yang berakhir secara tragis di tangan neurosains sebagai “perpanjangan tangan” psikologi. Kenyataan ini seakan-akan-akan tidak masuk akal budi (*reasonable*) bila didasari pada persepsi keseharian kita yang sangat ‘manusiawi’. Namun, orang tidak boleh lupa, bahwa Sang Diri yang menyadari keberadaannya adalah akar dari berbagai konflik berdarah. Terorisme atas nama agama hanya dimungkinkan oleh adanya konsep diri yang menyadari keberadaannya. Politik identitas yang menjual dagangan agama dalam kampanye dan menyerang umat beragama lain adalah bagian dari diri yang diagung-agungkan. Superioritas ras yang satu terhadap ras lain yang diklaim lebih rendah adalah bagian dari psyche berkesadaran yang terpisah dengan yang lain. Bercermin dari ajaran Sang Buddha sekitar 25 abad yang lalu, mungkin memang fanatisme manusia terhadap diri yang menjadi pusat gravitasi identitas personal adalah sumber masalah yang sudah selalu problematis.

Menariknya, kematian sang kesadaran diri justru dapat dilihat dari sudut pandang akhir dari berbagai masalah kemanusiaan yang bersumber dari identifikasi diri; dan sebagaimana yang dikatakan Kant dalam esai singkatnya “Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung”, manusia harus berani mengambil resiko dari pengetahuan: *Sapere Aude!* (berani untuk mengetahui), termasuk untuk mengetahui kenyataan pahit tentang

berakhirnya ke-*diri*-an memang penuh risiko, tapi sekaligus membuka berbagai kemungkinan baru tentang apa itu kesadaran (tanpa harus menambahkan label 'diri'). Bagian selanjutnya akan membahas tentang peluang yang selama ini seakan-akan terlupakan saat manusia mencoba mengartikan kesadaran: bahwa kesadaran mungkin bukan sesuatu yang personal, dan bila kita masih “keras-kepala” untuk menghadirkan kesadaran dalam pewacanaan psikologi dan agama, mungkin yang kita sasar sebenarnya adalah kesadaran yang bersifat impersonal.

Dari 'Roh' Personal ke 'Roh' Impersonal

Daniel Dennett dan David J. Chalmers mungkin dapat dianggap sebagai dua kubu utama yang saling berseberangan sehubungan dengan kesadaran. Namun, sebelum saya melanjutkan pemaparan ini, penting diperhatikan bahwa kesadaran adalah konsep yang sangat penting dalam psikologi karena, berbeda dengan teologi, psikologi tidak mengenal istilah 'roh' atau konsep 'roh'. Atas dasar itu, bila akan mencoba untuk mengkaji roh dalam psikologi, kita mau-tak-mau harus bicara tentang kesadaran. “Hal sepele” semacam ini sama sekali tidak dapat diabaikan bila tidak ingin mencampur-adukkan berbagai elemen pengetahuan tanpa perlu merasa bertanggung-jawab. Menggunakan konsep 'roh' secara mentah dalam psikologi akan membuat alur diskusi sehambar menonton pertandingan sepak bola yang diadakan di lapangan tenis lengkap dengan peralatan dan bola tenisnya.

Kembali ke dua kutub perdebatan dalam teori kesadaran, baik Dennett maupun Chalmers ternyata memiliki kesamaan, yakni bahwa mereka tidak berdebat untuk sebuah teori tentang kesadaran diri (*self-consciousness*), tapi tentang kesadaran (*consciousness*) semata. Dennett, sebagai kubu yang mengklaim bahwa bahkan kesadaran pun perlu dipertanyakan “seberapa sadarnya”, mengatakan bahwa alam semesta ini bekerja tanpa perlu ada satu pihak pun yang *menyadari* apa yang sedang dilakukan.²⁵ Contoh yang dipergunakan Dennett adalah benda yang sekarang telah menjadi satu dan sangat personal dengan dunia keseharian manusia, yakni komputer. Benda yang menubuh dalam bentuk telepon genggam ini praktis sekarang menjadi bagian dari identitas. Jarang sekali orang bisa berpisah dengan-*nya*, dan tanpa-*nya* hidup tidak terasa lengkap.

Dennett berargumen bahwa komputer yang sudah menjadi “teman hidup” dalam arti seharfiah itu pun tidak terdiri atas kesadaran sama sekali. Yang membuat *laptop* kesayangan itu bisa bekerja adalah sekian banyak kapasitor yang bekerja, tanpa perlu ada sebuah kesadaran yang mengatur kerja sekian banyak transistor tersebut²⁶. Demikian pula, manusia bisa memperoleh ‘kesadarannya’ persis seperti komputer “mendapatkan kesadarannya”, bahwa otak manusia adalah pengolah data yang bekerja dengan “transistor biologis”.²⁷

Chalmers tidak sependapat dengan posisi Dennett yang menggunakan analogi komputer sebagai argumen untuk menghapuskan kesadaran dari pentas debat. Bagi Chalmers, setidaknya-tidaknya ada tiga catatan penting yang harus diingat oleh siapapun yang hendak mengkaji kesadaran. *Pertama*, masalah *easy* dan *Hard problem* (*H* huruf besar). Chalmers mengingatkan bahwa menggunakan analogi mekanisme pemrosesan data computer tidak setara dengan apa yang terjadi di kepala manusia.²⁸ *Kedua*, bahwa kesadaran yang dikaji dalam studi kognitif lebih tepatnya menysasar pada kesadaran sebagai ‘ke-menyadari-an’ (*awareness*) atau dalam istilah yang lebih teknis, kesadaran psikologis (*psychological consciousness*). Chalmers mengkategorikan kesadaran dalam delapan ragam (kesadaran diri/*self-conscious* salah satunya), dan ‘ke-menyadari-an’ adalah kesadaran yang kedelapan²⁹. Terakhir, kualitas sebuah pencerapan indrawi tetap tidak bisa dikesampingkan, yakni selalu ada sudut pandang orang pertama yang mengalami langsung sebuah fenomenon (*qualia*).³⁰

Terhadap kontra-argumen yang diberikan Chalmers, Dennett mengatakan bahwa mereka yang beranggapan bahwa keberadaan entitas misterius yang bertanggung jawab terhadap kesadaran tidak menyelesaikan masalah sama sekali.³¹ Justru apa yang mereka lakukan malah semakin memperlemah argumen bahwa kesadaran adalah sebuah konsep yang mumpuni karena entitas tersebut harus bersifat material. Michael Tye dalam *Consciousness Revisited, Materialism without Phenomenal Concepts* mengajukan tiga keberatan mendasar terhadap argumen Chalmers tentang *qualia*. (1) Apapun yang saya rasakan sebagai pengalaman sudut pandang orang pertama adalah apapun yang dapat dijelaskan oleh hubungan sebab akibat yang bersifat material; (2) bahwa ada kemungkinan situasi khusus (misalnya, dalam ranah fisika kuantum, non-deterministik) yang

memungkinkan adanya satu hal yang mengawasi hal yang lain (*supervenience*) justru akan mementahkan semua argumen sebab-akibat apapun, sekaligus mementahkan bahwa *qualia* adalah bukti personal *saya* mengalami sesuatu; (3) sekalipun *qualia* terasa sangat nyata, namun ‘perasaan’ mengalami semacam itu sebenarnya ada dua (atau lebih) hal berbeda: saat saya “merasa kepedasan”, maka ‘makan’ dan ‘merasa pedas’ adalah dua peristiwa sebab-akibat yang terpisah. Persepsi saya-lah yang seolah-olah menyatukan itu semua.³²

Satu koridor dengan Chalmers, Barry Dainton dan Robert Pepperell mencoba mematahkan argumen Dennett dan Tye: Dainton menegaskan bahwa kesadaran bukan sekadar ‘inti’ yang mendalangi apapun yang terjadi di dalam sebuah pengalaman, namun lebih tepatnya lagi, kesadaran hadir dalam setiap tahapan pengalaman (*phenomenal experience*).³³ Pepperell bahkan lebih telak lagi menyerang argumen para materialis, bahwa setiap komputer membutuhkan program, dan setiap program membutuhkan algoritma. Masalahnya, lanjut Pepperell, seperti yang sudah dibuktikan Kurt Gödel, tidak mungkin ada persamaan matematika yang lengkap tanpa ada satu elemen yang tidak diketahui. Oleh karena itu, tidak mungkin membuat sebuah algoritma yang lengkap, dan tanpa algoritma yang lengkap, tidak mungkin ‘memesinkan’ manusia.³⁴

Pembelaan posisi Chalmers juga datang dari fisikawan MIT, Max Tegmark, yang hadir dengan neologisme *homo sentiens*, manusia yang sanggup mempersepsi *qualia*. Bagi Tegmark kesadaran personal setara dengan *emergent phenomenon*, sebuah sembulan pengejawantahan dari sebuah keberadaan yang sifatnya sangat subtil.³⁵ Realitas air, sebagai ilustrasi, adalah sebuah eksistensi yang sifatnya halus dan implisit. Es, air, dan uap air adalah *emergent phenomena* yang mengeksplisitkan (menyatakan) realitas air yang sudah selalu elusif dan terus menghindar dari upaya tanpa henti manusia untuk membakukan dan mengajegan kesunyataan.

Meski demikian, bila mencoba membahasakan kegigihan para pendukung teori kesadaran non-material seperti yang dilakukan oleh Chalmers ini, maka saya – meminjam gagasan Daniel Kahneman – memilih untuk melabeli upaya dari kubu Chalmers sebagai *narrative fallacies* (kerancuan naratif), sebuah upaya manusia untuk terus memasukkakan apapun sekalipun itu bergantung pada hal abstrak, peruntungan, atau ‘keberhasilan’ semu.³⁶ Kerancuan semacam ini menurut Kahneman

dimungkinkan oleh karakter berpikir manusia yang bersifat asosiatif, dan pada akhirnya saat terjadi “kemacetan asosiasi”, manusia cenderung melompat ke kesimpulan.³⁷ Kelemahan kubu Chalmers adalah ketergantungan mereka pada aturan-aturan logika formal. Dalam istilah akademik Chalmers dan para pendukungnya hanya sanggup membuktikan korelasi, tapi tidak pernah berhasil membuktikan kausalitasnya.

Sebagai ilustrasi, John C. Eccles dalam posisinya sebagai evolutionis theistik di bagian penutup bukunya *Evolution of the Brain, Creation of the Self* memberikan argumen sebagai berikut. Dalam kenyataannya kubu materialis gagal memberikan penjelasan yang memadai tentang kemampuan manusia dalam mengalami, maka keberadaan diri yang khas atau roh adalah sebuah kreasi spiritual.³⁸ Kerancuan naratif seperti ini inkonsisten dengan upaya manusia untuk mengetahui lebih lanjut, karena, misalnya, saya menggantikan frasa “keberadaan diri yang khas atau roh” dengan “naga perak” dan “kreasi spiritual” dengan “meja bergeser”, maka pernyataan Eccles akan berbunyi: “[...] kubu materialis gagal memberikan penjelasan yang memadai tentang kemampuan manusia dalam mengalami, maka naga perak adalah sebuah meja bergeser”.

Menurut hemat saya, seperti yang sudah saya ulas di awal bagian ini, posisi yang diambil oleh Chalmers akan kontra-produktif dengan realitas dunia manusia (*Lebenswelt*) saat ini. Saat pekerjaan sudah mulai diambil alih oleh mesin dan robot, akan semakin spekulatif untuk berbicara tentang sebuah ‘keluhuran’ kesadaran yang bernama manusia. Sekali lagi, Harari menghadirkan argumen yang sangat bernas, yakni bila kesadaran – sekalipun kesadaran diri sudah berhasil dibunuh sekalipun – masih dipertahankan, mungkin pokok permasalahannya bukan di antara tegangan kesadaran ada atau tidak. Bagi Harari, masalahnya adalah bahwa kecerdasan mesin tidak membutuhkan kesadaran. Mesin adalah mesin, dan bukti empiris (pengamatan dan eksperimen laboratorium) sudah menumpuk untuk mendukung posisi ini, sehingga kecerdasan bisa berjalan sendirian secara mandiri, entah manusia mencapai kesepakatan atau tidak soal kesadaran (*decoupling of consciousness and intelligence*)³⁹. Kekhawatiran saya adalah bahwa kubu Chalmers telah masuk dalam jebakan kerancuan naratif ala Kahneman.

Konsekuensinya, kesadaran mungkin harus dilihat bukan dari kerangka individual ataupun partikular, tapi lebih dari kerangka keseluruhan

sebagai kesatuan (*gestalt*) dan universal. Pada titik ini, kesadaran mungkin lebih baik dilihat pada tataran kontekstual-strategis dan bukan hierarkis-taksonomis. Sherry Turkle dalam *The Second Self, Computers and the Human Spirit* mengatakan bahwa ada fenomena menarik di balik pemanusiaan (anthropomorfisasi) komputer. Pelan tapi pasti manusia menganggap komputer sebagai entitas rasional yang berkesadaran,⁴⁰ sekalipun seperti yang telah kita lihat, bagi Dennett, komputer adalah kecerdasan, bukan kesadaran. Kesadaran impersonal, dengan demikian, adalah sebuah sistem, bukan unit, yang berkesadaran, dan senada dengan Harari, kesadaran – entah apapun itu – tidak jauh berbeda dari strategi kecerdasan.

Sebagai contoh, sedikit menyeberang ke wilayah sosiologi, Ben Agger mengatakan bahwa identitas diri virtual sama cairnya dengan identitas internet, yakni gabungan antara berbagai identitas yang terkoneksi dalam jaringan internet. Bagi Agger, internet tidak menciptakan identitas, namun internet memungkinkan identitas.⁴¹ Seturut Agger, berarti kesadaran individu yang menggunakan internet pada dasarnya tidak bisa dilihat pada tataran gawai, tetapi harus pada tataran jejaring jaringan. X misalnya tidak bisa dilihat sebagai kesadaran dalam satu medium sosial saja. X hanya bisa dilihat sebagai sebuah strategi jaringan sosial yang akan terus berubah-ubah (*virtual self*). Internet bersifat impersonal, dan dengan demikian kesadaran X pada dasarnya bersifat impersonal (kesadaran X adalah milik internet), bahwa X tidak pernah merupakan entitas permanen dalam dunia virtual.

Pada pemetaan model Agger ini, apa yang psikologis akhirnya menjadi sosiologis. Kesadaran individual menjadi strategi sosial. Kesadaran pribadi untuk beragama pada akhirnya akan menghasilkan strategi untuk beragama secara sosial. Kehidupan sosial menjadi sebuah arena permainan dan kompetisi, dan mekanisme yang sama berlaku pada agama. Saat 'roh' bersifat personal, "surga keabadian" juga bersifat personal; sebaliknya, saat 'roh' menjadi impersonal, "surga keabadian" pun harus impersonal. Konsekuensinya, surga agama monoteistik yang sangat hierarkis dan personal menjadi usang. Surga yang dibutuhkan adalah surga yang strategis dan impersonal: internet, misalnya. Kehadiran media sosial adalah kehadiran surga di dunia, dan para penghuni surga adalah mereka yang jaya di media sosial. Pada konstruksi ini entitas keilahian yang tunggal dan berwujud (antroposentris) menjadi tidak penting. Yang paling penting

adalah para “tuhan (dengan huruf kecil) dari mesin internet” (*deus ex machina*). Kepunahan dari internet adalah ‘neraka’.

Akan tetapi, perlu diingat bahwa model Agger ini pun harus tunduk pada kenyataan pahit yang saya ulas di atas, yakni bahwa kesadaran akan kedirian sudah punah. Ini berarti sosiologi tidak akan pernah sama lagi karena wilayah kajian (*locus*) sosiologi sudah berubah secara sosiologis. Kata ‘sosio’ tidak harus mengacu pada individual, tapi bisa pada algoritma – senarai prosedur langkah program komputer – yang bisa diajak berdiskusi. Freya Matthews, misalnya, dalam *The Ecological Self* menggarisbawahi perubahan definisi pada organisme, bahwa apapun yang ‘organik’ memiliki kemampuan untuk mengelola dirinya sendiri (*self-regulating, homeostasis, equifinality, goal-directedness*).⁴² Berdasarkan definisi baru yang diberikan Matthews, sebuah ekosistem adalah sebuah organisme. Lebih dari itu, sebuah sistem algoritma adalah sebuah organisme, dan bila demikian, kumpulan organisme-algoritmis yang berinteraksi satu dengan yang lain secara terbuka dan interaktif adalah masyarakat (*Gemeinschaft*). Jejaring media sosial virtual – bahkan sekalipun hanya kumpulan algoritma tanpa manusia – adalah sebuah masyarakat. Yang penting adalah kemampuan masyarakat tersebut untuk memenuhi syarat-syarat yang diajukan oleh Matthews.

Model campuran Agger-Matthews ini sekaligus memberikan gambaran tentang jawaban yang ketiga atas pertanyaan “mengapa *saya* beragama” di awal tulisan ini, dan sekaligus model ini merupakan sebuah ilustrasi tantangan terhadap dunia keberagamaan kini. Karakter permukaan umat beragama saat ini karenanya bukanlah sebuah penelantaran diri (*ignorance*), tetapi sebaliknya, justru merupakan gelagat jaman (*Zeitgeist*). Agama-agama yang masih mengandalkan personalitas roh justru akan menghadapi tantangan serius, sebab yang mereka tawarkan sudah tidak lagi mewakili apa yang diinginkan oleh mereka (umat) yang beragama. Di bagian selanjutnya, saya akan menunjukkan bagaimana agama, dengan bungkus dan isi yang benar-benar berbeda, sekali lagi akan mendapatkan lampu sorot di panggung utama.

Disposisi Religio-Strategis: Skemata dan Algoritma

Di bagian yang terakhir ini saya akan mulai dengan konsekuensi-konsekuensi serius dari dua perubahan tataran (lanskap) kedirian psiko-religius yang akan membantu untuk memahami apa yang sedang dan

mungkin terjadi pada status dan relevansi agama dalam kehidupan manusia urban saat ini.⁴³ Pemahaman akan proses transformasi yang sedang berlangsung ini akan sangat membantu para penstudi dalam menggamit dua poin penting yang saya angkat dari Harari dan Mark C. Taylor. Harari dengan gagasannya tentang agama data (*data religion*) dan algoritma sebagai entitas kecerdasan sangat tegas dan kuat pengaruhnya terhadap pewacanan kehidupan religius yang paling aktual, sedangkan Taylor dalam karya seminalnya *After God* memberikan penjelasan yang sangat cerdas dan sekaligus cerdas tentang agama sebagai *skemata*, yang sangat relevan bila dikaitkan dengan apa yang digagas Harari. Namun, sebelum menyelami penjelasan tentang algoritma dan skemata, perlu ditelusuri dampak matinya sang kesadaran diri dan beralihnya kesadaran dari tataran personal ke impersonal terhadap *keber-agama-an*.

- (1) Seturut Freud, agama adalah fiksasi dari represi sosial yang merindukan tatanan yang permanen (ajeg) dan pasti (niscaya) di tengah acak dan kejamnya arus sejarah. Masyarakat pada tahapan kanak-kanak (infantil) mengalami tekanan yang membuat identitas mereka terluka. Robert A. Paul mengangkat pernyataan dari esai Freud “Obsessive Actions and Religious Practices” tentang agama sebagai gangguan kejiwaan dari peradaban yang harus dibayar oleh orang-orang yang waras⁴⁴. Di dalam *The Future of an Illusion*, Freud berargumen bahwa luka semacam ini penting, dan agama adalah ilusi yang membantu manusia untuk meringankan rasa sakit akibat fiksasi represi sosial yang selalu beriringan dengan munculnya sebuah peradaban.⁴⁵ Dalam konteks kesekarang, model yang ditawarkan Freud masih relevan terutama bagi mereka yang terus menerus mengalami tekanan dari kelas sosial manapun. Manusia menemukan kepelipur-laraannya saat, misalnya, meleburkan diri di media sosial dan mendapatkan kiriman artikel-artikel agamis untuk meringankan penderitaan hidup, dan mereka – persis seperti meminum obat sakit kepala saat nyeri mendera – merasa lega setelahnya. Masyarakat kontemporer, dengan demikian, menemukan kesadaran impersonal sebagai “pesakitan kolektif” yang mengubah ajang bermedia-sosial sebagai sebuah kelompok terapi yang selalu saja menggunakan obat yang tepat untuk penyakit yang keliru.

- (2) Kerangka pemikiran Jung bekerja berkebalikan dengan Freud. Agama adalah sarana untuk membenturkan kesadaran diri dengan berbagai arketip-arketip yang dapat membantu Sang Diri individual menemukan integritasnya dengan sang ketidaksadaran kolektif. Jung dalam *The Undiscovered Self* mengatakan bahwa agama, setidaknya-tidaknya lewat konsep ‘Tuhan’[*sic*]-manusia, menemukan alasan utama tempat ia menjangkarkan tujuannya.⁴⁶ Ann Ulanov mengangkat pendapat Jung yang menolak menjadikan dogma agama sebagai pengganti benturan-benturan nyata yang dapat dirasakan saat menjadi *homo religiosum* (manusia agama); dengan kata lain, beragama berarti berjuang secara aktif untuk menjadi diri utuh.⁴⁷ Dalam kaitannya dengan keagamaan kontemporer, ketidaksadaran kolektif yang jelas impersonal mewujud dalam berbagai jejaring yang sekarang menjadi semakin material dan sekaligus algoritmis. Sekali lagi, media sosial dapat mengambil tempat sebagai ketidaksadaran kolektif yang menjadi sarana untuk membuat seseorang lebih baik lagi. Beragama di jejaring dunia maya lantas menjadi “medan perjuangan” untuk menjadi manusia agamis sejati, bahkan kesempurnaan beragama bisa dilakukan di ranah-ranah yang dulu mungkin terasa ganjil: internet.
- (3) Dalam koridor Lacanian dapat dilihat bahwa agama adalah tegangan antara paksaan dari pihak yang menekan dan kenyataan paling pahit dari realitas kehidupan. Agama dalam kesejatiannya adalah bagaimana manusia menemukan keberagamaan yang sesungguhnya, karena makna hidup manusia pada dasarnya tidak ada. Sang kemanusiaan sejati (*objet petit a*) akan menyembul keluar saat agama yang bersifat privat dan hanya sekadar kata-kata (*letter*), kemudian pelan tapi pasti berubah menjadi realitas yang sejati (*matheme*) yang bersifat universal dan impersonal yang melampaui manisnya bunga kata-kata. Dalam konteks yang paling aktual, agama memang menjadi kebutuhan karena agama sudah terlanjur menjadi otoritas (*objet A*) – agama bagian dari tentakel politik yang mengeksploitasinya demi keteraturan dan stabilitas. Dalam ranah media sosial, ini ditemukan ketika seseorang merasa sangat terganggu dengan ulah represif pihak yang sangat beragama. Membuat sebuah halaman web “*atheism*”, misalnya,

dapat membawa orang ke penjara, namun nilai keagamaan yang sesungguhnya akan menyembul ke luar di saat benturan semacam ini terjadi.

- (4) Model yang ditawarkan oleh Lifton dan Gergen membuat agama sebagai topeng protean – sebuah topeng yang harus dikenakan terus-menerus, karena sesungguhnya manusia secara personal tidak berwajah. Kehadiran agama diperlukan karena terpaksa: manusia harus tampil berwajah, sekalipun tidak pernah akan punya wajahnya sendiri. Dalam gelagat melek-internet sekarang, ini menjadi sangat relevan. Tidak ada orang yang tidak punya alamat surat elektronik (email). Diri yang sesungguhnya tidak berdaya bila tidak dilengkapi dengan belasan, atau bahkan puluhan, akun internet. Setiap orang dikenali dari akun internetnya. Setiap mahasiswa dan dosen, misalnya, tidak mungkin tidak berinteraksi lewat internet untuk studi dan pekerjaannya. Setiap manusia yang tidak terkoneksi dengan server internet global pada dasarnya bukan manusia. Agama pun berada di posisi yang sama, di saat agama menghiasi layar gawai dan jejaring media sosial. Identitas agama akan menjadi sangat otentik bila menghiasi layar telepon seluler. Status di jejaring pun harus seagamis mungkin, karena diri yang sesungguhnya tidak pernah ‘berarti’.
- (5) Di jalur Chalmers dan para suporternya kesadaran diri akhirnya dipadatkan dalam bentuk kesadaran murni yang berlawanan dengan materi, yang biasa dikenal dengan istilah dualisme. Di sini agama akan dihadapkan pada kenyataan bahwa Tuhan yang biasanya hadir dalam berbagai rupa dan nama mendadak menjadi universal dan bahkan bahkan dalam wujud material tertentu yang berbeda dengan yang biasa dimaknai dalam pengertian sehari-hari. Dalam konstelasi pemikiran Chalmers, agama tereduksi menjadi sebuah upaya saintifik untuk menemukan esensi kesadaran yang mengatur gerak alam-semesta lewat hukum-hukum fisika. Bila membawa pola pikir Chalmersian ini ke dalam ranah media sosial, perbedaan antar-cara beragama tidak penting lagi. Di sini spiritualitas memegang posisi kunci, dan keanggotaan jejaring media semacam ini (*netizen*) menjadi sarana untuk meraih pencapaian spiritual yang universal dan impersonal. Server mesin pencari (*search engine*) adalah kehadiran entitas spiritual yang berisi berbagai macam pengalaman hidup inspirasional. Menonton video tentang bagaimana seorang anak menyelamatkan seekor kucing

yang terjatuh ke dalam selokan, misalnya, adalah sebuah keharusan bagi mereka yang sudah mengalami pencerahan menuju kesadaran tertinggi.

- (6) Terakhir, di koridor yang mencakup pemikiran Harari (yang hanya memfokuskan diri pada kecerdasan) dan juga Dennett beserta para pendukungnya (yang total menolak pemisahan antara materi dan kesadaran), agama – persis seperti yang digagas Harari dalam *Sapiens, A Brief History of Humankind* – adalah sebuah upaya evolusional sebagai bagian dari upaya manusia untuk mencerdaskan dirinya, untuk menjadi makhluk hidup yang lebih unggul lagi. Agama sejajar dengan mata uang dan sistem politik imperialisme paling mutakhir yang memungkinkan homo sapiens sapiens berada di puncak mata rantai makanan.⁴⁸ Pada titik ini agama berevolusi dan mengental dalam bentuk ideologi. Kepercayaan akan entitas superior pelan tapi pasti berubah dari entitas animisme-dinamisme, menjadi politeisme-monoteisme, dan berakhir sebagai ideologi yang menuhankan, misalnya, kepercayaan manusia pada superioritas data yang ada di mesin pencari. Kesadaran impersonal menemukan puncaknya pada ‘keilahian’ sang data. Bila prinsip ini diterapkan pada media sosial, seperti yang saya ulas saat menerapkan model Agger-Matthews, yang maha kuasa-maha tahu-maha baik-maha hadir adalah jejaring internet secara keseluruhan. Melibatkan diri dengan jejaring internet adalah satu-satunya cara menjadi manusia yang utuh, dan para pendiri Google, Microsoft, dan Facebook, misalnya, adalah “para nabi” yang merepresentasikan ‘data’ yang mahasegala. Beriman adalah keyakinan bahwa segala macam data yang mungkin dan perlu diketahui oleh manusia ada di internet, dan keluar dari jejaring adalah tanda-tanda penolakan akan ‘keselamatan’ yang akan berakhir pada ‘kebinasaan’. Media sosial pun sangat manusiawi, bebas dari simbol-simbol keagamaan, dan kalau memungkinkan ilmiah mungkin dijejali dengan “data-data akurat”.

Keenam posisi di atas boleh jadi merupakan sesuatu yang asing, atau bahkan menakutkan, bagi siapapun yang beragama dengan cara konvensional. Namun harus diakui, seorang manusia yang ‘beradab’ akan mengikuti salah satu atau bahkan lebih cara ‘beragama’ lewat media sosial yang saya paparkan. Orang beragama modern mana yang belum pernah

(sekurang-kurangnya salah satu dari kemungkinan ini): sejalan dengan Freud, menggunakan *ayat-ayat digital* atau *share* lagu-lagu rohani di *Youtube* atau *Spotify* untuk menghibur diri; atau seturut Jung, mencoba menjadi arketip atau menghadirkan arketip digital (orang baik yang selalu tekun me-*Whatsapp* pesan-pesan agamis atau mengucapkan selamat hari raya); atau sejalan dengan Lacan, mencoba mendobrak batas-batas tabu yang berisiko dengan *Status* atau *Fanpage* yang agamis namun kontroversial; atau senada dengan Gergen dan Lifton, mengenakan berbagai identitas keagamaan digital sebagai *avatar* untuk berinteraksi di dunia maya; atau sependapat dengan Chalmers mem-*posting* video-video spiritual atau *Instastory* inspirasional tentang keluhuran kesadaran manusia; atau bahkan seperti yang diangkat oleh Harari dan juga oleh Dennett, menambahkan tautan *link* tepercaya (faktual dan objektif) untuk mendukung *Line status* atau *Facebook comments*. Semua ini bukan sekadar “cara berkomunikasi”, tapi lebih tepatnya “cara berada” (*mode of being*), karena tanpa aktivitas-aktivitas semacam ini manusia agamis modern merasa “kurang beragama”.

Harari, yang menggali dan mendaur-ulang istilah dari dunia komputasi: algoritma, mengatakan bahwa pada dasarnya mungkin untuk mereduksi manusia menjadi ‘sekadar’ ribuan baris algoritma. Oleh Harari algoritma didefinisikan sebagai langkah-langkah metodik yang dapat dipergunakan untuk mengkalkulasi, menyelesaikan masalah, dan mengambil keputusan⁴⁹. Agama, dengan demikian, adalah satu dari sekian algoritma yang harus hadir dalam kehidupan manusia; pelengkap dari jutaan atau bahkan milyaran algoritma-algoritma lain seperti mencuci piring, memasak nasi kuning, menghadapi macet mengular berkilo-kilometer, menyelesaikan laporan, menghadapi tukang tagih kartu kredit, mencoba menarik perhatian mahasiswa baru di aula kampus, dan lain sebagainya. Agama adalah bagian dari upaya metodik manusia dalam menghadapi tantangan kesehariannya, dan bila demikian, lanjut Harari, algoritma agama adalah bagian dari kepercayaan religius baru: *dataisme*, yang lahir dan dibidani oleh dua disiplin keilmuan yang sangat bernas kontribusinya pada peradaban kontemporer, yakni biologi dan ilmu komputer.⁵⁰

Apa digagas oleh Harari ini ternyata sangat relevan dengan apa yang ditawarkan oleh filsuf Mark C. Taylor dalam karyanya yang cerdas dan revolusioner, *After God*. Taylor mengatakan bahwa pada dasarnya

apa yang membuat agama bertahan hingga sekarang adalah bahwa agama pada dasarnya adalah *skemata*, yakni sebuah prosedur metodik terstruktur yang membantu manusia mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan mendasar dalam hidupnya; bila demikian, bagi Taylor, agama ada di elemen kebudayaan manapun⁵¹. Agama tidak bertahan karena isinya sangat bervariasi antara satu dengan yang lain; namun sebaliknya, karena agama menyediakan metode yang prosedural dalam menyikapi berbagai tantangan hidup manusia sesulit apapun itu. Karena itu, agama tidak akan punah. Kemampuan agama untuk bertahan persis seperti kebutuhan manusia akan makan siang. Misalnya, apapun jenis makanannya, makan siang akan selalu dibutuhkan. Dalam analogi ini kekeliruan Freud adalah bahwa agama semacam jenis makanan yang bisa digantikan dengan makanan lain, yang lebih tepat adalah, agama adalah prosedur makan siang itu sendiri yang tidak akan tergantikan. Ide bernas yang diangkat oleh Taylor ini sangat komplementer dengan konsep Harari tentang algoritma. Taylor masih memberikan tempat bagi kesadaran diri, sementara Harari hanya memfokuskan bangun gagasannya pada intelektualitas. Skemata Taylorian setara dengan algoritma Hararian.

Lebih lanjut, dalam sistem pemikiran Harari, agama tidak tergantikan bukan karena agama adalah bagian dari kesadaran, yang masih merupakan misteri, namun karena agama adalah anggota dari algoritma kecerdasan. Singkatnya, manusia bukan sadar beragama, karena belum ada bukti yang cukup kuat untuk mendukung hal ini; manusia justru cerdas beragama. Agama dalam koridor Hararian adalah strategi intelektual untuk menyikapi wilayah-wilayah baru dan asing dalam perbendaharaan kosa-kata masalah keseharian manusia (misalnya dengan bertanya: “apa artinya kesulitan hidup”; mengapa saya harus bertahan atas penderitaan saya”), untuk menyelesaikan masalah (misalnya dengan merangkum: “saya punya dua pilihan solusi: berbuat baik terhadap keluarga atau berbakti pada negara”), dan untuk mengambil keputusan atas berbagai pilihan sulit dan bahkan paradoksal (misalnya dengan mengatakan: “saya akan bekerja sama dengan orang asing itu karena ia juga manusia”).

Dalam konstelasi pemikiran Taylor, prosedur-prosedur semacam itu dikristalkan dan dipertajam menjadi tiga jenis skemata religius: (1) ‘monistik’ – baik ini/maupun itu (*both/and*), (2) ‘dualistik’ – entah ini/entah itu (*either/or*), dan (3) ‘kompleks’ – bukan ini/bukan itu (*neither/nor*).

Ketiga skemata ini bekerja dalam enam wilayah kognitif: (A) tentang ranah entitas keilahian (*locus of the real*), (B) tentang identitas (*relation of identity and difference*), (C) tentang kekuasaan untuk mengatur (*source of order*), (D) tentang ruang dan waktu (*status of time and history*), (E) tentang relasi diri dan dunia (*relation of self to world*), dan (F) tentang keselamatan (*possibility of redemption*)⁵². Berbeda dengan seni dan filsafat (termasuk etika), skemata agama bersifat unik, tanpa mesti bersifat kaku dan beku, sehingga bisa dikenali dan dibedakan dengan keduanya yang sering diklaim sebagai pengganti agama. Singkatnya, dalam terang Taylor orang boleh mengatakan bahwa seni dan filsafat pun memiliki skemata sendiri. Seni, agama, dan filsafat boleh beririsan, tapi tidak saling menggantikan, karena mereka memiliki “cara bermain” yang berbeda.

Untuk membahasakan istilah teknis yang dipergunakan oleh Taylor, saya merepresentasikan, bukan mendefinisikan, ketiganya lewat tiga titik representasi utama: Hindu (*both/and*), Islam (*either/or*) dan Buddha (*neither/nor*). Sekali lagi, ketiga agama tersebut adalah wujud skemata Taylor dalam bahasa keseharian, tetapi bukan definisi. Kristianitas (Katolik dan Protestan), menurut hemat saya, adalah kelindan antara *both/and* dan *either/or*, meskipun titik beratnya ada di *either/or*. Bahkan, ‘atheisme’ humanistik sangat relevan bila dikaitkan dengan skemata *neither/nor*. Kembali ke pertanyaan di awal tulisan ini, “mengapa *saya* beragama”, saya dapat mengatakan bahwa keberagamaan seseorang adalah perkara apa yang akan mengisi skemata, bahwa tidak akan ada orang yang tidak beragama, sekalipun itu adalah ‘atheisme’. Beragama, bila ditambahkan apa yang dikatakan Harari, adalah perkara strategis kita – *homo sapiens sapiens* – sebagai makhluk yang berproses menjadi lebih tangguh lagi bagi lingkungan kita.

Perlu diingat bahwa keduanya sama sekali tidak ingin mengatakan bahwa skemata (Taylor) dan algoritma (Harari) adalah bukti keberadaan Tuhan. Seturut teori schemata-algoritma, beragama adalah cara manusia menyikapi (secara natural dan kultural) keberadaannya. Lebih tepatnya, apapun dapat mengisi skemata-skemata tersebut dan tidak harus Tuhan. Negara atau ilmu pengetahuan atau *search engine* dengan *server* yang mahabesar dapat mengisi posisi entitas keilahian. Seperti yang terjadi dengan kepunahan spesies burung Dodo – kini kura-kura dengan fungsi

yang sama menggantikan tempat sang burung Dodo berada – demikian pula dengan agama-agama, keberadaannya adalah pengisi skemata yang bersifat bawaan (*innate*). *Pykhe* manusia, masih dalam kerangka Taylor dan Harari, adalah diri yang terlahir sudah dengan koridor-koridor skemata yang sifatnya algoritmis. Sekali lagi, sekalipun bagi Taylor kesadaran diri itu mutlak (senada dengan Chalmers) dan bagi Harari tidak ada salahnya bila orang belum mengamini ada atau tidaknya kesadaran diri (masih dalam koridor yang mirip, meski tidak serupa, dengan Dennett), sekurang-kurangnya keduanya sepakat untuk satu hal, yakni bahwa manusia adalah makhluk cerdas yang sigap dengan berbagai skemata-algoritmis sebagai bekal mereka untuk menghidupi kemanusiannya.

Penutup: Sang *Saya* sebagai “Neo-Homo Religiosum”

Y dan Z adalah dua orang dengan tradisi religius yang berbeda. Y mengikuti kebiasaan keluarganya dalam beragama, yakni ritual yang tidak pernah terabaikan, atribut agama yang dengan konsisten melekat ke tubuhnya, dan suasana agamis pekat yang terasa di rumah serta lingkungan tempat Y tinggal. Sebaliknya, Z merasa dirinya tidak religius sama sekali. Z tidak pernah peduli dengan ritual, atribut, dan suasana agamis. Ia lebih peduli pada kemanusiaan, dan bahwa yang lebih penting baginya adalah bagaimana memanusiakan manusia lain. Cara keduanya ‘merayakan’ agama mereka pun berbeda. Y, baik di dunia nyata maupun maya, adalah sosok yang selalu bicara agama. Kalau boleh, apapun harus berbau agama, termasuk *share* dan *status*-nya di media-media sosial. Sebaliknya, Z bekerja keras untuk sehumanis, seobyektif, dan sefaktual mungkin. Apapun yang ia lakukan di dunia nyata dan maya harus mewujudkan dirinya sebagai aktivis kemanusiaan.

Y dan Z, adalah dua sosok yang sebenarnya, dari perspektif psikologi yang telah saya uraikan, sama-sama beragama. Dalam kerangka *neo-homo religiosum* – manusia yang memang dibekali dan bersedia beragama – keduanya adalah setara. Dalam kerangka pemikiran yang telah saya kupas, keduanya telah memenuhi skemata dan algoritma beragama. Bahkan, saat seseorang yang lain bernama α , misalnya, yang memiliki cara ‘beragama’ dengan sangat berbeda; bagi α apapun adalah materi, dan ia memilih untuk membaktikan dirinya dengan sepenuh hati pada benda, termasuk ‘menikahi’

sebuah program komputer. Bahkan di saat kematiannya, α dengan antusias mencoba mengubah dirinya menjadi sebuah program komputer dan ada dalam jejaring otak (*brain-net*) yang abadi, α tetap seseorang yang beragama. Dalam pikiran manusia, agama sebagai skemata dan algoritma akan selalu tetap ada, tinggal apa yang ditawarkan dan bagaimana cara menyajikannya, karena secara psikologis agama penting untuk manusia dan kemanusiaan yang lebih bernas lagi dan lincah lagi dalam berkelindan dengan ruang dan waktu. Tentang Tuhan atau dewa-dewi, dan tentang roh atau kesadaran, mungkin pada akhirnya, dalam skenario yang diangkat oleh Taylor dan juga oleh Harari, menjadi urusan dan preferensi pribadi.

References:

Books

- Agger, Ben. *The Virtual Self, A Contemporary Sociology*. Malden: Blackwell, 2004.
- Blackmore, Susan. *Consciousness, A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind, In Search of a Theory of Conscious Experience*. Santa Cruz: University of California, 1995.
- Dainton, Barry. *The Phenomenal Self*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Dennett, Daniel. *Sweet Dreams, Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 2005.
- Eccles, John C. *Evolution of the Brain, Creation of the Self*. London: Routledge, 1989.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. New York: W.W.Norton & Company, Inc., 1961.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus, A Brief History of Tomorrow*. London: Vintage, 2017.
- _____. *Sapiens, A Brief History of Mankind*. London: Vintage, 2011.
- Hatfield, Gary. "Rationalist Roots of Modern Psychology" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Abingdon: Routledge, 2009.
- Jung, Carl Gustav. *The Undiscovered Self*. London: Routledge Classics-Routledge, 2002.

- Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. London: Penguin Books, 2011.
- Matthews, Freya. *The Ecological Self*. London: Routledge, 2006.
- Pepperell, Robert. *The Posthuman Condition, Consciousness Beyond the Brain*. Bristol: Intellect, 2003.
- Rank, Otto. *Psychology and the Soul*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950.
- Taylor, Mark C.. *After God*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007.
- Tegmark, Max. *Life 3.0, Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Alfred A. Knopf, 2017.
- Turkle, Sherry. *The Second Self, Computers and the Human Spirit*. Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 2005.
- Tye, Michael. *Consciousness Revisited, Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 2009.

Journals & Articles

- Erwin, Edward. "Freud and the Unconscious" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Editor Symons, John dan Calvo, Paco (Abingdon: Routledge, 2009).
- Garnham, Alan. "Cognitivism" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Editor Symons, John dan Calvo, Paco (Abingdon: Routledge, 2009).
- Gergen, Kenneth. "The Healthy, Happy Human Being Wears Many Masks" dalam *The Truth about the Truth, Deconfusing and Reconstructing the Postmodern World*. Editor Anderson, Walter Truett (New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1995).
- Glymour, Clark. "Freud's Androids" dalam *The Cambridge Companion to Freud*. Editor Neu, Jerome (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Hardcastle, Valerie Gray. "Psychology and Neuroscience" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Editor Symons, John dan Calvo, Paco (Abingdon: Routledge, 2009).
- Lifton, Robert Jay. "The Protean Style" dalam *The Truth about the Truth, Deconfusing and Reconstructing the Postmodern World*. Editor Anderson, Walter Truett (New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1995).

- Martin, Raymond. "Empiricist Roots of Modern Psychology" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Editor Symons, John dan Calvo, Paco (Abingdon: Routledge, 2009).
- Paul, Robert A. "Freud's anthropology: A reading of the "cultural books"" dalam *The Cambridge Companion to Freud*. Editor Neu, Jerome (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Simons, Daniel J. dan Chabris, Christopher F. "Gorillas in our midst: sustained inattention blindness for dynamic events" dalam *Jurnal Perception*. Vol. 28. Tahun 1999.
- Ulanov, Ann. "Jung and Religion: The Opposing Self" dalam *The Cambridge Companion to Jung*. Editor Young-Eisendrath, Polly dan Dawson, Terence (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Endnotes:

- 1 Gary Hatfield, "Rationalist Roots of Modern Psychology" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Editor John Symons dan Paco Calvo (Routledge, Abingdon:2009) 3.
- 2 Raymond Martin, "Empiricist Roots of Modern Psychology" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*, *ibid.*, 22.
- 3 Hatfield. "Rationalist..." *art. cit.*, 16.
- 4 Martin. "Empiricist..." *art. cit.*, 22-23.
- 5 Dalam sebuah sistem tertutup, objek penelitian harus dapat diisolasi sehingga faktor-faktor penyebab sebuah gejala dapat diprediksi secara akurat. Bila prinsip ini diterapkan pada manusia, psikologi akan menjadi sangat tidak etis (kejam dan brutal). Sebagai contoh, nyawa manusia menjadi tidak ada nilai moralnya karena pengkondisian sebuah eksperimen bisa berakhir dengan siksaan atau bahkan kematian.
- 6 Susan Blackmore, *Consciousness, A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005) 68.
- 7 Clark Glymour, "Freud's Androids" dalam *The Cambridge Companion to Freud*. Editor Jerome Neu (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 44-45.
- 8 Edward Erwin, "Freud and the Unconscious" dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Editor John Symons dan Paco Calvo, *op. cit.*, 59.
- 9 Hatfield. "Rationalist..." *art. cit.*, 4.
- 10 Martin. "Empiricist..." *art. cit.*, 35.
- 11 Erwin. "Freud..." *art. cit.*, 63.
- 12 *Ibid.*, 67-68.
- 13 Otto Rank, *Psychology and the Soul* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950) 14. Rank menggunakan kalimat: "*dreams were real to primitive man*". Meski

secara esensial dan fenomenologis pendapat Rank ini tetap penting dan relevan, menurut hemat saya istilah “*primitive man*” keliru dan sudah tidak layak lagi untuk dipergunakan saat ini.

- 14 Daniel J. Simons dan Christopher F. Chabris, “Gorillas in our midst: sustained inattention blindness for dynamic events” dalam Jurnal *Perception*. Vol. 28. (1999) 1059-1074.
- 15 Robert Jay Lifton, “The Protean Style” dalam *The Truth about the Truth, Deconfusing and Reconstructing the Postmodern World*. Editor Walter Truett Anderson (New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1995) 130-135.
- 16 Kenneth Gergen, “The Healthy, Happy Human Being Wears Many Masks” dalam *The Truth about the Truth, Deconfusing and Reconstructing the Postmodern World*. Editor Walter Truett Anderson, *ibid.*, 136-144.
- 17 Valerie Gray Hardcastle, “Psychology and Neuroscience” dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*, *op. cit.*, 164.
- 18 Alan Garnham, “Cognitivism” dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*, *op. cit.*, 100.
- 19 Garnham, *ibid.*, 107-108.
- 20 Yuval Noah Harari, *Homo Deus, A Brief History of Tomorrow* (London: Vintage, 2017) 327-328.
- 21 *Ibid.*, 329.
- 22 *Ibid.*, 330-332. Untuk dapat memahami makna dari “pikiran manusia yang terbatas”, kita dapat mempergunakan alat uji ini: Sebutkan apapun yang tidak ada di dalam pikiran kita! Otak manusia tidak memiliki kemampuan untuk mengetahui di luar kemampuan pancaindranya untuk mencerap dan kemampuan interpretasinya untuk berpikir abstrak. Misalnya, sebelum pancaindra manusia memungkinkan manusia untuk menghadirkan konsep lubang hitam (*black hole*), lubang hitam tidak ada dalam pikiran manusia.
- 23 *Ibid.*, 125.
- 24 *Ibid.*, 135.
- 25 Daniel Dennett, *Sweet Dreams, Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* (Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 2005) 11.
- 26 *Ibid.*, 6.
- 27 Untuk pembaca yang belum akrab dengan langgam yang umum berlaku dalam evolusi biologis, bayangkanlah sebuah ruangan yang dihuni oleh puluhan ribu simpanse abadi yang memegang kuas di tangan mereka. Setelah satu juta tahun, misalnya, salah satu dari sekian banyak lukisan yang dihasilkan oleh para simpanse itu adalah setara dengan lukisan karya Leonardo da Vinci. Demikian pula dengan manusia, alam ‘merancang’ manusia lewat sebuah upaya tanpa henti selama jutaan tahun.
- 28 David J. Chalmers, *The Conscious Mind, In Search of a Theory of Conscious Experience* (Santa Cruz: University of California, 1995) 4. (*e-book*).
- 29 *Ibid.*, 24-25.
- 30 *Ibid.*, 231-233.
- 31 Dennett. *loc. cit.*
- 32 Michael Tye, *Consciousness Revisited, Materialism without Phenomenal Concepts* (Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 2009) 34-35.

- 33 Barry Dainton, *The Phenomenal Self* (Oxford: Oxford University Press, 2008) 35.
- 34 Robert Pepperell, *The Posthuman Condition, Consciousness Beyond the Brain* (Bristol: Intellect, 2003) 142.
- 35 Max Tegmark, *Life 3.0, Being Human in the Age of Artificial Intelligence* (New York: Alfred A. Knopf, 2017) 300.
- 36 Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (London: Penguin Books, 2011) 199.
- 37 *Ibid.*, 51 dan 79.
- 38 John C. Eccles, *Evolution of the Brain, Creation of the Self* (London: Routledge, 1989) 237.
- 39 Harari, *op. cit.*, 362. Proposisi yang diajukan Harari sangat bernas: “*intelligence is mandatory but consciousness is optional*”-kecerdasan itu kewajiban, namun kesadaran itu pilihan.
- 40 Sherry Turkle, *The Second Self, Computers and the Human Spirit* (Cambridge-Massachusetts: MIT Press, 2005) 247-252.
- 41 Ben Agger, *The Virtual Self, A Contemporary Sociology* (Malden: Blackwell, 2004) 129.
- 42 Freya Matthews, *The Ecological Self* (London: Routledge, 2006) 66-67.
- 43 Dengan berpindahnya pendulum sentralitas masyarakat ke wilayah kota – yang mencapai lebih dari setengah penduduk Bumi –pusat gravitasi pewacanaan ilmu sosial dan kemanusiaan pun beralih ke masyarakat urban.
- 44 Robert A. Paul, “Freud’s anthropology: A reading of the “cultural books”” dalam *The Cambridge Companion to Freud*. Editor Jerome Neu (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 270.
- 45 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (New York: W.W.Norton & Company, Inc., 1961) 31-32. Diterjemahkan oleh James Strachey.
- 46 Carl Gustav Jung, *The Undiscovered Self* (London: Routledge Classics-Routledge, 2002) 64.
- 47 Ann Ulanov, “Jung and Religion: The Opposing Self” dalam *The Cambridge Companion to Jung*. Editor Polly Young-Eisendrath dan Terence Dawson (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 302.
- 48 Harari, *Sapiens, A Brief History of Humankind* (London: Vintage, 2011) 254.
- 49 Harari, *Homo Deus, op. cit.*, 97-98.
- 50 *Ibid.*, 428-429.
- 51 Mark C. Taylor, *After God* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007) 3.
- 52 *Ibid.*, 38.